

ALTERNATION, ALTÉRATION ET MÉTISSAGE : LES JEUX DE L'ALTÉRITÉ ET DE L'IDENTITÉ

Alain Vulbeau

Presses universitaires de Caen | *Le Télémaque*

2006/1 - n° 29
pages 57 à 68

ISSN 1263-588X

DOSSIER : ÉDUCATION ET ALTÉRITÉ

Alternation, altération et métissage : les jeux de l'altérité et de l'identité

Résumé : *Dans la perspective de la socio-ethnographie ou de la socio-anthropologie, Alain Vulbeau appréhende les phénomènes de différenciation culturelle en termes d'appropriations spécifiques des espaces urbains. Son observation des groupes de jeunes montre que leurs modes d'appropriation de l'espace (se sentir "chez soi" dans un espace dont on n'est pas propriétaire) s'appuient sur des pratiques, des circulations, des marquages symboliques qui leur sont propres et souvent inventés. Écartant l'opposition trop rigide entre identité et altérité, il décrit les interactions en jeu à partir des notions d'aliénation (du sujet dans des logiques qui lui sont étrangères), d'alternation (à travers l'institution d'une nouvelle identité) et d'altération (comme modification ou décalage), pour construire la notion de métissage, qui désigne à la fois des processus et leurs effets, des échanges et des synthèses originales, en constante transformation.*

La question de l'altérité a été posée de façon radicale par l'anthropologie depuis le début du XXe siècle. Non seulement, cette discipline a pensé un décentrement de la culture occidentale suffisamment fort pour imaginer d'autres centres de civilisation, mais, au-delà, l'anthropologie s'est intéressée à la complexité des "autres" au point de comprendre que l'on pouvait envisager des centres de gravité extérieurs aux sociétés modernes. Ce qui était une façon de poser tout aussi radicalement la question de l'identité de notre société déjà prise en charge par les historiens et les sociologues. C'est aux jeux de l'altérité et de l'identité que ce texte va s'attacher, à partir d'interactions spécifiques comme l'alternation, l'altération et le métissage, ce dernier processus étant saisi dans le cadre de pratiques urbaines.

L'Autre de l'anthropologue

Des recherches ont montré les singularités voire les différences fondamentales de sociétés "autres". On pourrait citer, parmi bien d'autres exemples, Pierre Clastres et ses travaux d'anthropologie politique sur les chefferies sans pouvoir [1], Marshall Sahlins sur l'abondance dans les économies primitives [2] ou Margaret Mead et

1. P. Clastres, *La Société contre l'État*, Paris, Minuit, 1974.
2. M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance*, Paris, Gallimard, 1976.

Verrier Elwyn sur la sexualité et la place des genres et des générations[3]. À côté de ces thèmes majeurs, l'anthropologie nous a aussi décrit en détail comment l'altérité se manifeste dans les dimensions minuscules de la vie quotidienne. En témoigne l'ouvrage récent d'Anne Varichon qui explore les multiples façons de présenter et de "travailler" le corps dans des actions en apparence aussi banales que laver son corps, nettoyer sa bouche, maîtriser ses poils, faire ses besoins, etc.[4].

Ce décentrement s'est opéré grâce à un outillage spécifique (techniques ethnographiques, théories ethnologiques) mis en place par des chercheurs dans l'espace situé de l'enquête de terrain. Il faut insister ici sur l'importance de la présence du chercheur sur le lieu des "autres" et sur le long exil que représente souvent l'enquête ethnographique au point que, selon la formule de Laplantine, ce qui est étrange et étranger devient familier et que ce qui est familier devient, peu à peu, étrange et étranger[5]. Nous faisons l'hypothèse que cette interaction entre les pratiques du familier et de l'étranger recouvre pour une part celle qui articule les relations entre les concepts d'altérité et d'identité.

La position de l'anthropologue nous intéresse par son orientation disciplinaire (la connaissance des peuples éloignés et des sociétés complexes) et ses théories (structuralisme, fonctionnalisme, culturalisme, etc.) mais aussi et surtout par sa démarche qui intègre, de fait, un travail sur l'interaction des termes "altérité" et "identité". Cette position scientifique est aussi une disposition qui met en jeu une subjectivité et une réflexivité. Au contact de l'autre, l'anthropologue n'échappe pas à l'interrogation sur lui-même, causée par des événements qui peuvent le remettre en cause très profondément, comme en ont témoigné dans les années trente Michel Leiris dans son journal africain[6], ou dans les années soixante-dix, Nigel Barley, dans la description hilarante de ses échecs[7].

Appartenance culturelle et urbanité

Dans le prolongement de cette démarche anthropologique, on va proposer une réflexion sur le thème « appartenance culturelle et altérité » en en précisant d'emblée les points d'appui. Sur le plan disciplinaire, cette approche relève de la socio-ethnographie ou de la socio-anthropologie[8]. Il s'agit d'un croisement entre une approche sociologique s'intéressant à nos sociétés contemporaines de masse

3. M. Mead, *Mœurs et sexualité en Océanie*, Paris, Plon, 1963 ; V. Elwyn, *Maison de jeunes chez les Muria*, Paris, Gallimard, 1998.
4. A. Varichon, *Le Corps des peuples : us et coutumes de la propreté et de la séduction*, Paris, Seuil, 2003.
5. F. Laplantine, *La Description ethnographique*, Paris, Nathan Université, 1996.
6. M. Leiris, *L'Afrique fantôme*, Paris, Gallimard, 1988.
7. N. Barley, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Payot, 1992.
8. S. Beaud, F. Weber, *Guide de l'enquête de terrain*, Paris, La Découverte, 1997 (cf. la postface « Pour une ethnographie sociologique », p. 293-314) ; P. Bouvier, « L'objet de la socio-anthropologie », *Socio-Anthropologie*, n° 1, 1997.

et une approche ethnographique centrée sur la description, à petite échelle, d'une société "autre". Ainsi, il s'agit d'articuler des approches qui ont pour but une interprétation globale et une description locale.

Sur le plan des thématiques, il s'agit d'une réflexion qui intéresse certains aspects des sciences de l'éducation comme la socialisation, les cultures juvéniles, les dimensions éducatives des espaces urbains, etc. dont nous avons présenté les résultats ailleurs[9]. Nous introduirons de façon spécifique le concept anthropologique de métissage qui prend en compte les questions de coprésence d'entités distinctes et de créations issues de leur croisement[10].

Pour poursuivre cette partie de définitions et de présentation générale, il faut dire quelques mots sur les termes "culture" et "appartenance culturelle". Tenter de définir la culture est une tâche infinie à laquelle nous n'allons pas nous risquer ici : dans le seul champ anthropologique, Clifford Geertz relève une douzaine de définitions[11]. On va donc se limiter seulement à deux niveaux de définition, concernant la structure et l'espace d'application du concept. D'abord, avec Geertz, nous définirons la culture comme une somme de pratiques sensées ainsi qu'une somme de sens pratiqués. Ce qui est une façon d'insister, d'une part, sur le lien entre matérialité et symbolisation et, d'autre part, sur la nécessité de la recherche de ce lien. Ensuite, la dimension de la culture qui va être traitée est la culture urbaine, ce qui renvoie donc aux sens pratiqués et aux pratiques sensées dans l'espace urbain. La ville sera donc considérée non comme espace fonctionnel et technique mais comme culture, comme référence symbolique, comme espace de déploiement des relations sociales. De longue date, les travaux de l'École de Chicago (Park, Burgess, Warner, Hugues) et de la génération dite de l'interactionnisme symbolique (Strauss, Goffman, Becker) ont "dégagé le terrain", soit spécifiquement sur l'espace urbain, soit sur le niveau local de l'échelle d'observation[12].

Par rapport à la question de l'appartenance culturelle, ce qui précède a deux implications. D'abord, nous allons essentiellement envisager la thématique de l'appartenance culturelle en la référant à la culture urbaine. Ensuite, la relation d'appartenance sera considérée principalement à partir du processus d'appropriation spatiale. S'il était besoin de justifier cette orientation, on pourrait évoquer d'une part, le développement dominant de l'espace urbain et surtout l'extension d'une culture urbaine qui concerne les populations des villes mais également les milieux néo-ruraux ou rurbains. Cette culture urbaine se spécifie par la recherche de l'accessibilité des services et des pratiques de loisirs ainsi que par des régimes de

---

9. *La Jeunesse comme ressource : expérimentations et expériences dans l'espace public*, A. Vulbeau (dir.), Ramonville-Saint-Agne, Érès, 2001 ; A. Vulbeau, *Les Inscriptions de la jeunesse*, Paris, L'Harmattan (Débats Jeunesses), 2002.
10. F. Laplantine, A. Nouss, *Métissages : de Arcimboldo à Zombie*, Paris, Pauvert, 2001.
11. C. Geertz, « La description dense : vers une théorie interprétative de la culture », in *L'Enquête de terrain*, D. Cefaï (dir.), Paris, La Découverte, 2003, p. 208-233.
12. J.-M. Chapoulie, *La Tradition sociologique de Chicago : 1892-1961*, Paris, Seuil, 2001.

mobilités et de civilités, processus identifiés par l'École de Chicago et actualisés en France notamment par Isaac Joseph[13].

L'intérêt pour le concept d'appropriation est en relation avec un processus bien décrit par Pierre Sansot : en ville, l'appropriation est le fait de se sentir "chez soi" dans un espace dont on n'est pas propriétaire[14]. Ce sentiment est donc fondamental en milieu urbain puisque l'on est pratiquement toujours dans un rapport de non-propriété. L'appropriation est une forme de lien, à la fois très fort et très ténu, que Sansot décrit à travers des scènes urbaines minimalistes comme, par exemple, l'installation sur un banc dans un square parisien après en avoir passé le portillon. L'appropriation ne se situe pas seulement au niveau de l'usage mais aussi au niveau de l'image. Roland Barthes l'a suggéré en décrivant le moment où le touriste découvre le panorama, lieu élevé d'où l'on saisit toute l'étendue de la ville et ce qui revient, symboliquement et stratégiquement, à prendre possession de l'espace[15]. Enfin, une étape importante de l'appropriation de la ville passe par la prise d'images touristiques. Le processus est médié par un objet qui développe du relationnel et du conversationnel. L'image, fixe ou animée, permet de prouver, au retour, que l' "on y était". La preuve définitive est de se faire photographier, en premier plan, devant des monuments, des personnes ou des objets aussi typiques qu'univoques (la Tour de Pise, le *Horse Guard* de Buckingham, les taxis jaunes de New York, etc.).

Sur le plan des interactions, l'appropriation urbaine suppose des mises en scène de soi, paradoxales et sophistiquées, figurées par le passant anonyme, comme l'indifférence civile ou les compétences de rassemblement[16]. Ce processus suppose aussi des cadrages qui localisent une figuration privilégiée par le contact avec les lieux sacrés de la ville comme, par exemple, la fontaine de Trevi à Rome dans laquelle il est indispensable de jeter une pièce pour obtenir la certitude de revenir dans cette ville.

Cette appropriation urbaine devient une culture dès qu'elle participe au double registre, évoqué plus haut, des pratiques sensées et des sens pratiqués. Cette culture relève d'un processus de socialisation secondaire qui doit être appris et intériorisé. Deux points peuvent alimenter cette contradiction : la mise en avant, comme qualités urbaines, de l'anonymat et de l'indifférence contre l'apparent bienfait de l'interconnaissance villageoise ; la primauté de l'étranger, un acteur qui, *a priori*, n'est nulle part "chez lui" alors que dans le village, l'identité et le "même" sont la norme. De son côté, la ville fait sienne, l'autre et le "tout venant".

---

13. I. Joseph, *Gare du Nord : mode d'emploi*, Paris, Éditions Recherches, 1999 et *Météor : les métamorphoses du métro*, Paris, Économica, 2004.
14. P. Sansot, *Poétique de la ville*, Paris, Armand Colin, 1996.
15. R. Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
16. I. Joseph, « Les compétences de rassemblement : une ethnographie des lieux publics », *Enquête*, n° 4, 1996, p. 107-122.

Enfin, on pourrait dire que l'appropriation urbaine relève d'une relation qui légitime un lien social de non-propriété correspondant, en reprenant des termes d'Henri Lefebvre, à un droit à la ville[17]. Ainsi, le concept d'appropriation peut se comprendre sous deux acceptions, selon qu'on l'envisage comme une pratique ou comme un sens. On l'a vu, la pratique renvoie à des usages et à des façons de prendre place dans l'espace public. Dans ce cas l'appropriation est une façon de devenir un propriétaire à durée déterminée. Mais l'appropriation peut être aussi le jugement normatif qui pose que l'appropriation spatiale est appropriée sur le plan moral. L'appropriation morale est alors la façon d'interpréter l'appropriation spatiale comme justifiée.

Si, de façon très schématique, on peut dire que l'altérité est l'objet de base de l'anthropologie, de façon tout aussi schématique, on pourrait dire que l'objet de base de l'histoire et de la sociologie est l'identité collective. En histoire, on pourrait évoquer les travaux de Pierre Nora et Fernand Braudel sur les singularités nationales ou sur l'identité du territoire[18]. En sociologie, on pourrait citer les travaux de Claude Dubar ou plus récemment de Jean-Claude Kaufmann qui ont décrit la crise des identités et insisté sur la dispersion du concept[19].

Nous faisons l'hypothèse que les deux concepts d'altérité et d'identité ne servent plus à décrire des sociétés distinctes qui se caractériseraient d'abord par des éléments radicalement incompatibles depuis la logique des mœurs jusqu'à l'éloignement géographique. Au contraire, étudier les interactions entre identité et altérité, c'est poser deux hypothèses. D'abord celle d'un face-à-face local entre le soi et l'autre. Ce vis-à-vis est rendu possible par la globalisation des mobilités choisies ou subies, la standardisation des modes de vie mais aussi les résistances et les détournements. Ensuite, de façon plus complexe, c'est envisager l'interaction en interne, chez certains sujets, du soi et de l'autre. Cette dernière hypothèse s'intéresse aux métissages comme produits spécifiques du croisement des altérités et des identités.

Aliénation et alternation

Dans notre approche, on va donc s'intéresser à des processus qui décrivent l'interaction entre l'altérité et l'identité. Ces processus s'intéressent à des actions que l'on peut situer dans le temps et dans l'espace, ainsi qu'à des acteurs qui vont tenir des places plus ou moins volontaires, plus ou moins valorisantes. Les processus en cause sont au nombre de trois : l'aliénation, l'alternation et l'altération que

17. H. Lefebvre, *Le Droit à la ville*, Paris, Anthropos, 1968.
18. *Les Lieux de mémoire*, P. Nora (dir.), Paris, Gallimard, 1997, 3 vol. ; F. Braudel, *L'Identité de la France*, Paris, Arthaud, 1986, 3 vol.
19. C. Dubar, *La Crise des identités : l'interprétation d'une théorie*, Paris, PUF, 2000 ; J.-C. Kaufmann, *L'Invention de soi : une théorie de l'identité*, Paris, Armand Colin, 2001.

l'on va situer en fonction des interactions respectives qu'y entretiennent les deux pôles de l'altérité et de l'identité. L'altération sera étudiée du point de vue de sa forme particulière qu'est le métissage.

L'aliénation est le processus qui aboutit à ce qu'une personne soit "autre" au point d'être étrangère à elle-même. L'identité de l'aliéné est purement négative et son altérité forme une enveloppe qui vaut prison. L'aliéné est incarcéré dans une altérité qu'il n'a pas choisie et qui s'impose à lui. La psychiatrie et le marxisme ont utilisé le terme "aliénation" au XIXe siècle pour décrire, chacun dans son champ, un processus de sortie et d'exclusion des mondes de la normalité psychique et sociale. Avec le concept d'aliénation, les psychiatres ont décrit ceux qui étaient non seulement étranges mais d'abord étrangers à eux-mêmes, privés de raison. L'aliénation demandait une hospitalisation constante sous la responsabilité d'un aliéniste. Le marxisme a utilisé le concept d'aliénation pour caractériser le processus qui place le prolétaire dans une dépendance totale dans le cadre de rapports sociaux de production réglés par le capitalisme.

Ces deux dimensions de l'aliénation sont autonomes ou, à tout le moins, ont été développées dans des espaces conceptuels et matériels distincts mais on peut noter la "rencontre" qui s'opère à la fin du XIXe siècle entre le psychiatrique et le socio-économique avec la figure du vagabond, souvent un journalier affecté, selon les catégories de l'époque, d'automatisme ambulatoire[20].

L'aliénation est un processus pathologique causé soit par des dérèglements de la raison individuelle, soit par le capitalisme comme système non raisonnable et contradictoire, tel que le marxisme l'analyse (notamment en mettant en évidence un processus comme la baisse tendancielle du taux de profit). De façon homologue, dans les discours psychiatrique et marxiste, le concept rend compte d'une ligne de partage radicale entre un dedans et un dehors, entre un ordre et un désordre. D'un côté, le mal est dans un désordre de l'individu ; de l'autre, le mal est dans la mécanique des rapports sociaux inhérents au développement des forces productives. Ce qui est en jeu dans cette sortie du monde normal, c'est le fait que la personne, prise dans une situation insensée, ne peut plus répondre d'elle-même. Ne pouvant dire qui il est, le fou ou le prolétaire perd son identité et n'est plus qu'un autre qui lui est inconnaissable. Dans ce cas, l'altérité est un mal absolu. L'interaction identité-altérité est un drame à somme nulle, un "quitte ou double" de la définition de soi.

L'alternation est un processus qui traduit une autre forme d'interaction entre identité et altérité. Ce terme est employé par Peter Berger et Thomas Luckmann[21]. La définition de l'alternation est "devenir autre" ou "extase". Il s'agit d'une resocialisation totale, liée à une rupture de vie radicale. Ce changement de vie va assurer

---

20. J.-C. Beaune, *Le Vagabond et la Machine : essai sur l'automatisme ambulatoire*, Seyssel, Champ Vallon, 1983.
21. P. Berger, T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986.

le salut éternel (pour la conversion religieuse) ou le salut ici-bas (la conversion militante et / ou communautaire).

Les deux auteurs désignent l'alternation comme une forme particulière de socialisation secondaire. Objectivement, il s'agit bien d'un processus qui intervient après la socialisation primaire spécifique à l'enfance ; subjectivement, la personne qui vit une alternation a le sentiment qu'il s'agit d'une seconde naissance. Non seulement, la vie d'avant n'a plus cours mais elle est désormais niée et oubliée. L'altérité issue de l'alternation est une identité, radicalement neuve, qui s'édifie sur l'enfouissement de l'identité précédente.

On peut illustrer ce qui précède avec l'exemple de la conversion à une autre vie et, en particulier, la conversion religieuse qui se concrétise par l'entrée au monastère. Cette expérience, parfois médiée par une illumination ou un appel mystique, est vécue comme une renaissance, le plus souvent sous un nouveau nom, un nouvel habit et de nouveaux modes de vie. La "vie d'avant" est enfouie et oubliée comme s'il s'agissait d'événements concernant quelqu'un d'autre.

L'exemple des enfants volés constitue un autre cas d'alternation qui renvoie à une situation inversée. Des adultes réalisent qu'ils ne sont pas les enfants qu'ils ont cru être et surtout de qui ils ont cru être. Ils découvrent une généalogie enterrée volontairement, qui rend soudain étrangers ces personnes familières qu'ils prenaient pour leurs parents. On peut citer trois exemples : des enfants aborigènes d'Australie, retirés très jeunes à leur milieu et élevés par des familles "blanches" ; des enfants de disparus politiques en Argentine, pris en charge par des militaires, bourreaux de leurs propres familles ; des enfants réunionnais, enlevés à leurs parents et élevés par des familles d'agriculteurs de la Creuse. Ces cas d'alternation ont fait une actualité relativement récente et la découverte de leur origine "oubliée" amène ces adultes à refuser leur identité et à endosser une personnalité et une culture autres.

Dans l'alternation, on voit que le processus de subjectivation est primordial ; le changement de vie est ressenti et vécu comme nécessaire grâce à l'existence, selon Berger et Luckman, d'une "structure de plausibilité" qui sert de laboratoire de transformation et de médium pour le passage d'une identité à une autre. Au cœur de cette structure de plausibilité, on trouve une expérience vécue comme fondatrice, que ce soit pour découvrir un mode de vie radicalement nouveau ou celui d'une filiation réprimée.

De l'altération au métissage

Contrairement aux deux termes qui précèdent, l'altération est un terme du sens commun sur lequel un travail de conceptualisation est nécessaire. L'usage courant donne une valeur péjorative à ce terme : altérer, c'est modifier dans le sens d'une perte d'identité, c'est dénaturer un objet. Dans le langage spécialisé de la musique, l'altération désigne un signe qui, placé avant une note, l'infléchit d'un

demi-ton[22]. Dans un usage conceptuel, l'altération signifie une modification sur laquelle on ne porte pas de jugement de valeur : un élément du système ou de la structure est modifié et l'on s'intéresse aux conséquences morphologiques et fonctionnelles.

Cependant, on va s'intéresser ici à la forme particulière d'altération qu'est le métissage, terme du sens commun qui lui aussi renvoie à la nécessité d'un travail de conceptualisation. L'altération telle qu'elle est décrite ci-dessus porte sur un seul élément ; elle reste autoréférente et donc marquée par son origine. Il s'agit de savoir ce qui amoindrit une identité particulière. Le métissage s'intéresse à l'altération de deux éléments distincts et à ses conséquences formelles. Le métissage est le résultat de l'altération de deux éléments, l'un par l'autre. Autrement dit, deux identités (ou formes identitaires ou singulières) représentant chacune une altérité l'une pour l'autre, vont former un nouvel élément, lui-même en altérité avec les deux précédents.

Le métissage est en relation avec une double altération : c'est un processus et un résultat. Dans le cadre de la culture urbaine, qui nous intéresse, le processus met en interaction deux éléments relevant chacun d'un espace singulier. Cette interaction est marquée par un travail, qui, s'il concerne des relations humaines, peut comporter des conflits et des négociations mais jamais la disparition de l'un des deux termes. Le résultat est le métis, objet ou sujet, qui formé par deux "autres" est lui-même un "autre" pour ses deux éléments d'origine.

Il est important pour la démarche présente de bien situer du côté de la conceptualisation l'emploi du terme "métissage" car, à partir des emplois de sens commun, il y a deux écueils à éviter. Le premier est celui de la naturalisation qui consisterait à croire que les sujets qui se croisent sont "purs" et naturels. Il y a là le risque, comme le souligne Nelly Schmidt[23], de rejoindre une néo-racialisation, positive (les discours sur la valorisation des métis) ou négative (les discours sur la dégénérescence des races). Le concept de métissage, comme tout autre concept, n'est pas employé pour servir un discours normatif mais pour décrire une émergence et l'interpréter dans le cadre d'une théorisation.

Les exemples de métissages sur fond de culture urbaine que l'on va présenter sont liés à la mobilité urbaine et à différentes postures que tiennent les usagers de l'espace urbain. Le métissage qui affecte ces postures a pour conséquence la production de formes neuves qui concernent le passant, qu'il soit piéton, automobiliste ou équipé de différents appareils mobiles[24].

L'exemple de la pratique du roller à Paris illustre une forme de métissage en milieu urbain. Florent Papin a analysé comment le roller fait interagir culture ado-

22. Nous épargnons au lecteur la question des bécarres et nous nous excusons auprès des musiciens pour cette simplification outrancière.
23. N. Schmidt, *Histoire du métissage*, Paris, La Martinière, 2003.
24. Les éléments qui suivent sont repris de notre article « Une socialisation du troisième type », *Informations sociales*, nº 119, 2004, *Les Adolescents*, p. 6-17.

lescente et institution policière[25]. Les pratiquants de rollers se rassemblent chaque fin de semaine, depuis le milieu des années quatre-vingt-dix, près d'une grande gare parisienne et un immense cortège traverse Paris en occupant les chaussées. Les dix à quinze mille usagers sont encadrés par des bénévoles et par des policiers de la Préfecture de police, constitués en « brigade à rollers ».

L'institution policière a adopté une technique de maintien de l'ordre particulière qui consiste à accompagner le mouvement en se dotant des compétences propres aux rollers. L'existence de la brigade à rollers entérine deux processus : l'appropriation physique d'un espace urbain en dehors d'espaces prévus à cet effet et l'appropriation collective et symbolique de la rue dans une sorte de manifestation hypermobile. Cette pratique témoigne de la constitution d'une culture urbaine spécifique et, *a priori*, déviante. Les rollers constituent à la fois un rassemblement et un détournement d'usage de la voirie, principalement dévouée aux automobiles. Mais la présence des policiers en rollers entérine et légalise cette déviance tout en la contrôlant.

En l'espèce, le métissage de culture urbaine provient du croisement de deux figures, le roller et le policier, qui créent à leur tour deux figures : le policier en roller et le roller bénévole, qui assurent conjointement le service d'ordre. Ces deux figures qui coproduisent l'ordre urbain entretiennent des liens. Ainsi, le policier en roller est souvent un ancien champion sportif de la discipline qui connaît donc bien cette activité mais que son uniforme spécifie dans une mission de contrôle de l'ordre public. De son côté le bénévole qui participe à l'encadrement du cortège utilise une gestuelle qui peut évoquer la pratique policière : par exemple, l'arrêt, face aux rollers, les bras tendus vers le haut, permet de signaler une chute et de faire dévier le flux des rollers de chaque côté de l'accidenté. Cette manifestation de rollers, vue par des passants distraits, pourrait apparaître comme une sorte de chaos où l'ordre urbain est gravement perturbé. Cependant, prenant acte d'une nouvelle façon d'occuper la rue, les responsables du maintien de l'ordre ont institué un projet de maintenance sécurisée de la pratique du roller. Le métissage est le produit de l'altération de ces deux figures que sont le roller et le policier.

Le second exemple relève d'une autre échelle de l'étude des phénomènes urbains. Alors que les rollers sont des milliers à mobiliser de façon très visible l'espace de la rue par une pratique spectaculaire, les usagers des escalators constituent un tout petit monde éphémère, sans organisation apparente et même sans nom spécifique. En fait l'escalier roulant est l'occasion de pratiquer des sociabilités inédites qui traduisent des formes discrètes d'appropriation de la culture urbaine.

L'escalator est un appareil habituel des espaces publics, notamment des transports collectifs et des grands magasins, qui demande une socialisation particulière. Les enfants acquièrent ce savoir-faire sur le mode du jeu, en apprenant à se

25. F. Papin, « Les rollers ou la métamorphose de la chaussée », *Terrains et travaux*, n° 5, 2003, *Urbanités : sociabilités et cultures urbaines*, p. 31-46.

stabiliser à l'entrée et à sauter à la sortie, éventuellement aidés par la main secourable d'un adulte. Les habitués appliquent la règle de « serrer à droite », s'ils stationnent, afin de dégager la voie de gauche à ceux qui montent, optimisant ainsi l'usage de l'appareil. Sur l'escalator, ce sont alors les règles de la conduite automobile qui se transfèrent dans le monde des piétons. Le piéton se métisse avec l'automobiliste, grâce au support d'accélération de l'escalier mécanique.

À cette double altération des modèles piétonnier et automobiliste, s'en ajoute une seconde. On peut remarquer que l'escalator est presque devenu un enjeu de santé publique puisque, dans certaines stations, des affiches invitent désormais les piétons à monter par les escaliers pour faire un peu d'exercice physique, utile au plan cardio-vasculaire. L'usager vertueux évite donc l'escalator afin de respecter les campagnes de prévention sanitaire. Cependant, il existe une figure intermédiaire qui, soucieuse de ne perdre ni le bénéfice de l'escalator, ni celui de l'escalier, gravit l'escalator en courant, satisfaisant là à plusieurs consignes plus ou moins contradictoires de socialisation. L'appropriation de la culture urbaine est à rechercher dans cet usage réfléchi d'objets comme l'escalator dont l'utilisation est, *a priori*, mécanique et fonctionnelle et sans enjeu symbolique.

On terminera avec la figure métisse des ganguros ou « faces noires » du Japon, signalée dans un article de la presse nord-américaine[26]. Prenant en modèle le mannequin noir Naomi Campbell, les adolescents japonais ont créé une culture mixte où se mélangent les sous-mondes du hip hop et de la tradition nipponne, ce qui se résume par la formule *Geishas and Gangstas*. Les jeunes s'enduisent le visage de crèmes brunissantes, se font des tresses et revêtent la panoplie de leurs idoles *black* du hip hop.

On voit qu'il ne s'agit pas d'un métissage "racial" entre des "noirs" et des "jaunes" mais d'un métissage entre des cultures que rien n'accorde, *a priori*, dans le temps et dans l'espace. Le principe unificateur est celui du processus postmoderne du croisement volontariste entre les deux figures situées de la séduction féminine que sont Naomi Campbell et la Geisha et les pratiques raffinées du monde japonais contrastant avec le brutalisme déviant des gangstas du hip hop[27].

Nelly Schmidt[28] rappelle qu'il faut critiquer l'apparente évidence du concept de métissage et que l'on doit interroger ses ambiguïtés. Le métissage n'est pas une notion biologique mais une construction culturelle qui place les personnes métisses dans une position ambivalente. En effet, celles-ci héritent de cultures qui ne sont pas spontanément conciliables, et qui, parfois, ont été historiquement dans des rapports conflictuels. En effet, de nombreux métissages sont issus des cultures du maître et de celles de l'esclave. Certaines pratiques sont issues de mélanges voire de combinaisons culturelles entre des mondes qui, au départ, n'ont rien de

---

26. B. Genocchio, « Hip Hop Mix of Geishas and Gangstas », *New York Times*, sélection du *Monde*, 11-12 avril 2004.
27. Cf. la notice « Hip Hop », *in* F. Laplantine, A. Nouss, *Métissages*…, p. 302-305.
28. N. Schmidt, *Histoire du métissage.*

commun ou sont même franchement inconciliables. Autrement dit, le métissage n'est pas un simple déguisement mais l'identité complexe, élaborée à partir de l'appropriation de deux altérités.

En guise de conclusion, on voudrait insister sur le caractère exploratoire de ce texte. Le repérage des processus de passage de soi à l'autre que forment l'aliénation, l'alternation et l'altération demanderait à être affiné et complété. Le cas particulier d'altération que constitue le métissage supposerait également des développements dans les champs du langage, de l'esthétique et des études approfondies dans le champ de l'espace urbain que nous avons seulement esquissés ici. La relation ouverte à l'altérité peut se condenser dans la formule de Rimbaud, « je est un autre », qui débouche sur une conversion plus ou moins définitive, mais le processus de métissage est plutôt une conversation infinie qui fait de soi et de l'autre, encore quelqu'un d'autre, même si c'est moi.

Alain Vulbeau

CREF, Université de Nanterre – Paris X